学术专论

从土地到城隍：明清华北村落社区演变中的庙宇与空间*

黄忠怀

[摘要] 传统村落社区发展过程中，庙宇与村落社区空间演变密切相关。村落社区空间变化塑造了不同层次的庙宇，而庙宇作为一定空间的表征，在村落社区空间建构的不同进程、不同阶段整合了社区。在众多庙宇中，土地庙与城隍庙对村落社区具有特别的意义，作为聚落独立成村的标志，土地庙完成村落空间的初次整合，而村城隍的出现则是村落空间的小社区分化再整合的结果。

[关键词] 村落社区 庙宇 空间
[中图分类号] K249 [文献标识码] A [文章编号] 1002－8587（2011）－04－0091－09

From Earth God Temple to Chenghuang Temple–Temples and Space in the Evolution of Traditional Village Communities in Ming-Qing Period

During the evolution of traditional village communities, the structural system of village temples was closely related to community space. Changes of space in village communities have shaped different levels of temples, which as the token of community space, consolidated settlement space of different scales and levels. Generally speaking, the evolution of village community space must undergo space consolidation–differentiation of space communities–space reconsolidation. Correspondingly, the earth god temple, which symbolizes the independent village's development from settlements, accomplished the initial consolidation of village space, while compound temples resulted from space community differentiation. Village Chenghuang temples had a lot to do with the reconsolidation of differentiation of village space.

一、问题的提出

明清江南地区市镇中，镇城隍的存在是一普遍现象，对于这个问题，日本学者滨岛敦俊认为，江南地区镇城隍的发展与其明清市镇经济的发展密切相关。明清是江南市镇经济快速发展时期，不少市镇无论是人口规模还是经济规模都要高于县城，这是江南地区的独特现象，这些江南市镇虽然名为“镇”，实际上已经完全进入了城市序列，而镇城隍的出现，标志着地方社会希望把自己置位于首都——省府——府城——州、县各级行政序列的下层。[①]滨岛敦俊这一解释具有一定说服力，但却无法解释华北村落中出现的村城隍现象。据李景汉在民国时期的调查，河北定县的三个村落中建有城隍庙，[②]本文将之称为村城隍。考道光定州志，这几个村落城隍庙在道光时期即已存在，以五女约东望村为例，该村民户124，丁口1481，庙宇共五座，城隍庙是五座庙宇之

[收稿日期] 2010－05－05
[作者简介] 黄忠怀（1967—），男，华东理工大学社会与公共管理学院副教授；上海 200237

一[3]。如果我们把江南市镇看作是城市的早期形态，作为城市的象征，完全可以理解市镇中出现城隍庙的现象，那么华北村落中城隍庙又如何解释呢？和江南市镇相比，这些村落无论在形态还是社会经济结构上，都和城镇有很大区别，很难将村城隍看作“村落”已经作为“城市”开始“自立”的象征。显然，滨岛敦俊关于江南“镇城隍”的观点对华北村落中的村城隍问题缺乏解释力，镇城隍、村城隍的问题需要从其他角度加以解释。

二、庙宇与空间：一种解释框架

从庙宇与空间的关系入手，也许有助于理解村城隍问题。毫无疑问，村落不单纯是一个农业聚落，更是一个自然地理空间和社会空间，村落发展就是一个自然空间变化与社会空间结构变化的过程。在这一过程中，庙宇以及以庙宇为核心的活动在传统村落社区整合与秩序建构中扮演着重要角色。

关于空间与庙宇的关系，已经受到人类学研究的广泛关注，并在分析祭祀圈过程中广泛运用。冈田谦认为祭祀圈是“共同奉祀一个主神的民众所据之地域。”[4]许嘉明关于祭祀圈的定义在冈田谦基础上有所修正，认为“祭祀圈是指一个以主祭神为中心，共同举行祭祀的信徒所属的地域单元，其成员则以主祭神名义下之财产所属的地域范围内之住民为限。”[5]林美容则认为祭祀圈是“指一个以主祭神为中心，共同举行祭祀的居民所属的地域单元。”[6]这三位学者对祭祀圈的定义基本上大同小异，都强调了以主祭神为中心、共同举行祭祀和一定地域空间，强调了某一神祇信仰与空间的关系。

祭祀圈在分析一定地域空间的社会整合方面具有很强的解释能力，大陆学者以陈春生、郑振满为代表，通过乡村庙宇的空间格局及其内部关系研究，探讨了神庙祭祀组织与基层权力组织之间的关系及神庙祭祀仪式对不同群体权利、义务关系和村社规则、秩序的表达，以此说明乡村社会的整合机制与运行秩序。[7]还有研究者通过乡村庙宇考察了社区的组织关系（如村落的内部社会结构，社区内不同村落的层级体系、村际关系，社区内外的各种界限等）的形成与演变，从而揭示社区形成发展的历史进程。[8]

不过，祭祀圈虽然涉及庙宇与空间的关系，但同样不能解释华北村落中城隍庙现象。根据祭祀圈理论，祭祀圈的大小与主祭神密切关系，主祭神神格高低，决定了祭祀圈的空间范围，因此不同神格的庙神其祭祀圈也不相同。如林美容在研究草屯镇祭祀圈时就发现，草屯镇祭祀圈根据范围大小可以分为不同层次：1、聚落性祭祀圈；2、村落性祭祀圈；3、超村落祭祀圈；4、全镇性祭祀圈。[9]主祭神的神格越高，祭祀圈则越大。

一般来说，华北地区村落保护神是土地神，它的祭祀圈主要限于村落空间，在华北“村村都有土地庙”以及村庄里人死后要到本村土地庙去报庙，也证明了土地庙与村落空间的对应关系。而城隍的神格较高，作为城市的守护神与城市象征而出现，它的祭祀圈至少应该是高于村落的城镇。

尽管如此，祭祀圈研究中关于庙宇与空间关系的讨论对本文也有相当价值，它为我们证明，庙宇与传统聚落社区空间的发展有着密切联系。

空间社会学关于空间特征的分析，为我们打开了另一个视界。社会学先驱之一齐美尔是第一位专门对空间投注社会学想象力的学者，特别是他关于空间具有排他性、分割性、空间对社会关系的固定效应、空间接触对行动者之间关系的改变、行动者空间流动与社会分化相关的空间五大特质的论断，[10]为分析村落社区空间的形成、村落空间的分化、村落的裂变等提供了理论支撑。

法国社会学家亨利·列斐伏尔在其名作《空间的生产》提出了由空间实践（spatial practice）、空间之表征（representation of space）和表征性空间（representational space）构成的三位一体概念组合，形成了空间社会学的理论框架和概念体系。对于列斐伏尔来说，空间不是简单意味着几何学和传统地理学，而是一个社会关系的重组和社会秩序的建构过程。[11]列菲伏尔关于“空间之表征”与“表征性空间”两个概念，使庙宇与空间连接了起

来，成为进行村落社区空间社会分析的重要理论工具。

因此，就庙宇和空间的关系而言，作为社区空间内超越经济利益、阶级地位和社会背景的集体表征，“庙宇及其仪式活动，加强了社区内部民众的凝聚力，并最终在精神层面实现社区的整合”。[12]一方面，农村聚落社区空间的发展塑造了不同的庙宇，另一方面，庙宇作为社区空间的表征，在社区形成过程中不断整合了社区。通过庙宇与社区空间演变关系的研究，可以解释村落社区发展演变的内在机制。因此，本文试图从庙宇与空间的关系入手，探讨土地庙、村城隍等庙宇在村落社区空间演变不同阶段中的表征意义与整合功能，探讨村落社区在向城镇化演进过程中，随着聚落空间的变化，村落庙宇结构体系的演变过程。

三、村落社区形成初期的空间特征

明清华北村落社区的发展历程一般经过以下几个阶段：前村落期、村落形成期、村落发展期和村落饱和期。[13]根据村落空间发展的过程，我们可以对应将之分为空间扩展与积聚期、空间整合期、空间分化期、空间裂变与再整合期。

空间扩展与积聚期是零星聚落向村落发展的一个时期，也可以称为前村落期。在这一时期中，一方面村落人口通过自身的增殖和外来人口的迁入，空间不断地扩展；另一方面，这种扩展又是围绕一个中心——最早形成的小型聚落，在一定空间内进行积聚。

一般来说，村落发展基本经由最初的一两户零星聚落，通过人口的自然增殖和人口迁移，逐渐发展成为具有一定规模的村落。以林耀华描述福建的村庄义序为例，该村共有居户1938家，其中黄姓1907家，其余的林姓12家，陈姓6家，刘姓、张姓3家，王姓、郑姓2家，杨、郭、庄姓各1家。黄姓占98.40%，其余各姓合起来不足2%。[14]所以他说“义序是一个宗族，因为全体人民都从一个祖宗传衍下来”[15]。这种宗族聚居型村落，最初就是由一家一户的零星聚落通过人口的自然增殖扩展而成为具有一定规模的大型村落，反映在空间上则是一个人口不断集聚，空间不断扩展的过程。

华北村落明清时期许多是由单个家庭人口不断积聚、空间不断扩展的例证，还可见于那些以人名为村名的村落，例如河北盐山县于环珍村，据于氏家谱称，明嘉靖五年（1530），于氏先祖于环珍由山东登州府文登县大水波迁此立庄。[16]又如李振宇村、李振环村，据李氏家谱李氏先祖李振宇、李振环永乐年间奉诏由永平府滦州（今滦县）李家楼迁此分别立庄，各以姓名名村。[17]盐山县类似的例子还有刘洪宇村、王可忠村、孙良广村、张益吴村、李化斗村、王复娥村、崔凡村、韩才风村、刘振隆村、李芳庄村、李分乾村、刘春奎村、李士道村、卢少刚村、李梦飞村、刘武家村等，都是以最初立村者的姓名名村，反映了村落建立之初只有一家一户而已，随着人口的增殖和外来人口的迁入，单姓村演变为多姓村，人口在一定空间内则有一个积聚的过程。

齐美尔的研究揭示，“在空间的效果上，它在实际的生活内容里表现为稳定性和牢固的秩序”。[18]空间是一种秩序，它对社会关系具有一定的固定效应。反映在村落上，则是随着人口规模的发展、共同活动与相互关系的增加，聚落自我认同使村庄由一个自然的、仅仅是地理意义上的聚落开始向社会意义的村落发展，社会组织的发育使村落完成空间上的整合——独立成村，据研究，华北村落独立成村的规模大约在10户左右。[19]

从华北明清村落空间结构来看，如果说村落形成初期的空间结构是松散的，这个推论大致可以成立。同源村落的分化表明，[20]早期的一个村落在发展过程中经常裂分为多个村落，如栾城县南路的村庄中“赵李庄、孟家园、南五里铺、岳家庄、周家庄、鲁家庄、苏辛庄俱康熙以后增添，今赵李庄分称赵家庄、李家庄。胡家寨分称东胡家寨、西胡家寨。又大代梅、小代梅康熙以前称大梅。前牛村、后牛村康熙以前称牛村。又高邱、安庄各分西南北三村，小梅、孙村、安乐、浪头各分二村，皆始于乾隆初年”。[21]考察今天的这些村落，发现村落间都有相当的间距，说明在村落发展初期，无论是外来人口还是“当人口增长完全占据

村落内的空间，新的家庭开始向外移居形成小的居民点”，大多会选择离村庄核心较远的地方定居，形成甘布尔所说的“卫星聚落”。[22]究其原因，可能与土地垦殖有关，因为只有在离村庄较远的地方，才有还没开垦的无主荒地。由此观之，村落初期的结构比较松散，只是随着人口的增加或村落的裂分，空间上多个相对松散的小聚落逐渐才变得紧密起来。

四、村落社区空间发展与小社区分化

研究明清华北村落的发展过程可以发现，当村落逐渐成熟，有一个现象值得注意，即村落社区空间的分化，如同城市由许多社区组成一样，一个大型的成熟的村落空间内，往往分化为几个不同的小型社区。甘布尔对华北村庄调查发现，“一条街道或一片的居民形成一个小的组织，一个村落形成三个街道团体——前、中、后，或者根据方位划分为北、南、西南、西北几个不同的地域组织是正常的”。在他研究的其中两个村落中，“一个村落里被划分为六片，每片都有一个小的组织，村民从这一片迁到另一片，必须改变原来的组织身份加入到迁入地那一片的组织中。在另一个村落，分为七片，一个男人只要住在村内，可以永远保留最初的那个组织的身份。”[23]

到了晚清民国时期，华北成熟村落社区中小社区分化已经非常普遍，这些独立的小社区有时被称为“街团”。如同治《栾城县志·村镇》载“吴家庄、官家庄、王家庄、赵家庄二百年来生齿日繁，各村增添街团”。最为典型的要数前牛村，同治《栾城县志·村镇》下前牛村“庙宇”条“八蜡庙一名宣圣庙，在村西北，为牛村七街经管。”[24]当时俗有“七牛村、八代梅、六吴郭之称”，笔者实地调查表明，民间所说的七牛村实际上就是指的是七个在地缘上相对独立的街团。另如新河县望腾村，见图1，三望腾庄是由两个水坑将村庄分为三个街团——前街、后街、东街，后望腾庄有侠氏祠堂，表明宗族的地缘集合与该村的地缘分化有关。值得注意的是，这三个聚落民国十四年已经各自独立，并以方位相区分，但在官方的登记中，由于各聚落规模较小，仍被看作一个村落，这就意味着三望腾村内部存在三个业已分化的小型社区。

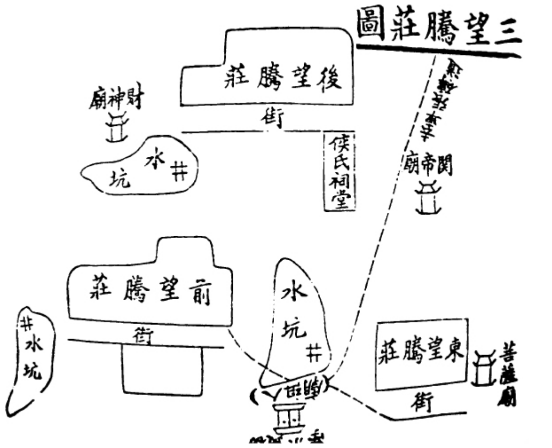

图1　民国新河县三望腾庄村图

资料来源：民国《新河县志》地方考之三《三望腾庄图》。

同源村落与街团大多以姓氏名村，由此可见，宗族在村落社区空间的分化中发挥相当大的作用。杜赞奇对满铁调查资料中寺北柴、侯家营、后夏寨三个村庄研究也发现，“人们往往聚族而居，故‘血缘团体’与‘地缘团体’基本重合。”[25]这些地缘集团——街团一开始即和宗族相联系，形成了自己的社会组织系统——一个小型的社区。

早期村落的空间结构也是影响小社区——“街团”形成的重要原因，尤其是那些结构比较松散、各聚落间存在一定间隙或存在自然分界如岗地、河流、水坑等类型的村落，都容易导致这些相互分离的聚落形成独立的地缘集团——街团或小型社区，以青县的小姜家庄为例，如图2所示。

从小姜家庄的村图中可以发现，该村分为较为松散的四个部分，其中三个建有围墙，据杨懋春的观察，“在华北的大平原上，一个大而繁盛的村庄往往建有完整的或分段的围墙，环绕整个的村。围墙的建筑，其基本或主要的用处是防御盗窃，保护村民”[26]。由于村落的结构松散，分散的聚落出于防御的需要只能各自修建，形成了几个共同防御的地缘性小型社区。

我们不能确定，这四个聚落或者说地缘组织的形成有无宗族的影响因素，但是，根据笔者在沧县兴济镇顺昌屯村（原属青县，建国

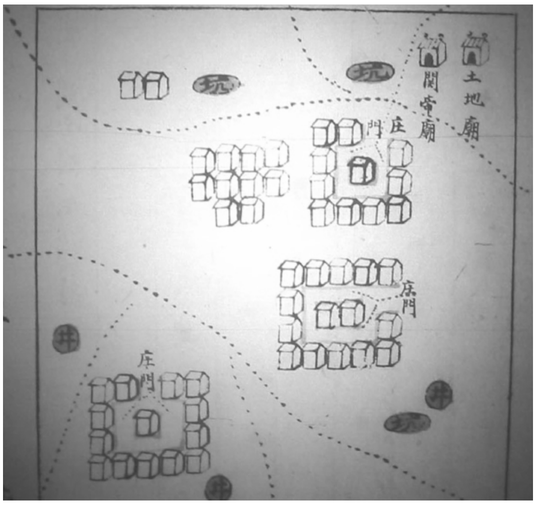

图 2　光绪青县小姜家庄村图

资料来源：晚清《青县村图》，现藏于日本，据日本学者考证，该图系当年直隶总督李鸿章为《畿辅通志》而绘，今中国社科院近代史研究所有影印胶片。

以后划归沧县）的调查，宗族的影响还是存在的。该村分为三个相距一定距离的聚落，称前院、中院和后院，前院主要是杨姓家族集中居住的地方，中院主要是徐世昌的佃户集中居住的地方，后院则是周姓家族集中居住的地方，每个院都有自己的围墙。从顺昌屯的情况来看，该村既有宗族的地缘结合形成的地缘社区，也有其他原因形成的地缘社区。即使没有宗族和围墙的因素，如果村落内不同聚落间的距离较远，在各个自然聚落中由于安全和日常联系比较紧密，也会因地缘的关系而发生小社区分化，形成滕尼斯所说的“地缘性”共同体。

村落社区的小社区分化加强了零星聚落的凝聚力，却导致了原来村落社区的不稳定性，它为村落的裂变提供了条件，村落社区空间演变因此也进入了裂变期，在华北地区，这些裂变增加了村庄的数量，改变了村落在一定地域空间内的布局，同时也改变了原来村庄的空间结构。但是实际考察也证明，并不是说所有小社区分化村落都会裂分，很多村落则进行了再度整合。

五、庙宇体系与村落空间的演变关系

庙宇是村落社区空间的外在表征，从精神层面整合了村落社区，因此庙宇与村落社区空间的发展密切相关。

增田福太郎在讨论台湾寺庙建立的历史时，注意到寺庙与聚落社区发展的关系，在聚落社区不同发展时期，都有不同类型庙宇的建设为标志。前部落期可说是无庙时期，只有个人携带的香火；部落构成期是建立土地公庙的时期；新社会成立期以各种同乡、同业、同姓及自愿团体所奉祀的寺庙神为主。[27]刘枝万在研究村落社区发展与庙宇的发展时，也得出相似的结论，在聚落社区发展过程中，拓垦初期的无庙时期，仅奉香火于田寮或居屋。庄社构成期，此时庄社基础初奠，以土地祠之普设为其特征。庄社的发展时期，此时街肆形成，景气鼎盛，富财者鸠资兴建宏大敞亮寺庙，以文昌阁、斋堂、职业团体组织神明会以及乡土神（即祖籍神）的隆盛为其特征。[28]

在华北地区，一般来说前村落期由于聚落规模较小，人口内部社会组织还没有完全发育，这是一个无庙时期。但是随着聚落独立成村，则以土地庙普设作为村落独立的象征。十九世纪末二十世纪初，美国公理会传教士明恩溥对华北农村的庙宇观察发现，“虽然有许多庙宇都是需要的，但最可能建造的庙宇是两个，一个是供奉地方神的庙，另一个是供奉战神的庙”[29]。明恩溥所说的地方神庙就是土地庙，战神庙是指关帝庙。相对而言，土地庙的数量比关帝庙更加普遍，基本上村村都有土地庙。例如安肃县，据乾隆《安肃县志》载，该县土地神“村村皆有，土地即里社之正神”[30]。另外，华北一些地方，五道庙也具有土地庙的功能。

随着村落规模的扩大与村落内部发生分化，一方面庙的数量增加，另一方面庙宇的系统也变得复杂起来。特别值得注意的是，在一个村落中出现多个同一类型庙宇的状况，庙宇呈现复合型特征，我们称之为“庙宇复合型村落”。例如新河县的辛章村，有菩萨庙 5 座，关帝庙 3 座，土地庙 2 座，属于典型的“庙宇复合型村落”，而且这种“庙宇复合型村落”在华北是非常普遍的，以新河县为例：

从表 1 的统计可以发现，新河县这些“庙宇复合型”村落都形成于永乐前后甚至更

表 1　新河县“庙宇复合型村落”的历史、宗族与规模

村落名称	开村年代	氏族构成	户数	口数	广袤（单位：步）		同类型庙宇
					东西	南北	
白穴口	不详	有张胡贾李四大姓	214	933	131	150	关帝庙 2
孙村	明以前	武吴孙三大族，武姓永乐移民，吴孙土著	136	672	240	80	观音堂 4，关帝庙 2
后梁家庄	明洪武间（家谱）	焦 120 户，杨 30 户多，徐黄成张王李陈姬贾森申等	197	959	540	60	关帝庙 2，菩萨庙 2
亭则头村	宋代	不详	226	1030	130	60	菩萨庙 2
西边仙庄	不详	尤王赵三大族	291	1527	101	112	土地庙 2，关帝庙 2
九门村	明以前	张杨席孟韩五族	140	628	120	82	关帝庙 2
西高庄村	明代以前	新河民史姓为大户，山西移民；刘、宋、毕、赵、崔、王土著；李、黄、闫、袁永乐移民，自称冀州民	72	392	186	105	菩萨庙 2
东高家庄	永乐间	新河民贾姓 60 余户，明永乐年间由山西洪桐县迁来，郭、宋、刘诸姓 11 户，系土著。至于王姓 40 余户、董姓 17 户，姚 15 户，李四户杨 2 户，自称新河民	84	452	240	132	土地庙 2
东千家庄	永乐年间	马姓百余家，谷姓一家，永乐间由山西迁来。王姓 90 余家周姓 30 余家，郑姓 20 余家以及其余八姓，冀县民而入新籍者	144	701	120	120	关帝庙 2，菩萨庙 2
西千家庄	永乐年间	东牌张姓最多，前牌王、杨二姓为大族，后牌张姓为大族	158	751	300	256	关帝庙 2
董村	永乐年间	安姓 40 余户，永乐移民。张姓 60 余户，刘、赵、姬各二三十余户，侯、郜、邢各 10 余户，韩崔王各三两户	195	1015	750		菩萨庙 3，关帝庙 2，另有五座庙宇不详
辛章村	明以前或明初	张、李、马、许、宋、杨、白、徐八大姓，明代洪桐县移民。另有来自邻村者	383	1773	189	126	菩萨庙 5，关帝庙 3，土地庙 2
阎仙庄	明代以前	梅姓最多，明永乐山西移民，赵、孟、董、盖四姓次之，王姓三户	186	870	214	89	菩萨庙 2，关帝庙 2
西小漳村	永乐年间	周、李、董三姓为大族，周姓由本县尧头村迁来，董姓、李姓是洪桐县移民	185	1030	138	120	关帝庙 2
东团村	永乐年间	赵姓永乐二年由山西高平县迁来	235	983	180	180	关帝庙 2
西团村	同东团村	同上	183	753	280	108	土地庙 2，菩萨庙 3
牙家寨	永乐以前	崔、傅、姬、石诸姓明永乐二年山西迁来，陈、牛、黄为土著，王姓乾隆六年由冀州寻寨迁来，郜、郭二姓乾隆间迁来，于、韩清中叶本县杨家庄迁来	144	727	185	115	菩萨庙 2

说明：该表据民国《新河县志》地方考之三中各村村图所附文字整理而成。

早，差不多有500年左右的历史，毫无疑问都是发育较为成熟的村落。此外，这些村落也是多姓村落，多姓村中有一、两姓或者三、四姓人口较多。在规模上，大多数村落都在140户以上，属于大型或巨型村落。西高家庄是一个特殊的情形，该村由新河县与冀县民混居的地方，所报72户是新河县民的数量，冀县县民不在统计之列，实际规模也应在150户以上。

为什么这些大型村落一个村庄内会同时出现多个关帝庙或菩萨庙、土地庙呢？明恩溥关于华北村落的观察对解释这一现象非常具有启示意义，他说 “如果村庄比较大，被分成了几个公共事务相对独立的部分，那就可能有几个同样的庙宇，俗话说村上两头的土地庙互不相干”。[31]也就是说，复合型庙宇与村落空间的小社区分化有关。庙宇复合型村落多属于大型村落，发展历史较长，社会系统发育较完善，村落社区空间分化，形成了不同的小型社区。这些小型的社区是一个相对独立的社会组织单元，作为空间整合的表征，每个社区修建有自己的庙宇，从而形成了村落庙宇的“复合型”特征。

以新河县东、西高家庄为例，东、西高家庄都可以称为“庙宇复合型村落”，东高家庄有两座土地庙，西高家庄有2座菩萨庙。和其他“庙宇复合型村落”不同的是，东、西高家庄由于位处新河县与冀县的交界处，村中既有新河民也有冀县民，这两个村落属于冀县民与新河县民混居的地方。在这两个村中，冀县民与新河民的分野非常清楚，原因也正如民国《新河县志》中村图下附图文字所说的那样，冀县民的徭役要少于新河民，冀县民一般不肯入籍新河县。由于在一个村落中户籍身份的不同，尤其是冀县民的徭役较轻，那么这种由户籍身份不同和利益上的冲突必然导致村落形成不同的集团。这种集团既不同于宗族集团，也不同于一般的地缘集团，而是通过户籍身份的认同形成的地缘组织。社区空间的分化，反映在庙宇上，则是各自建立自己的土地庙或菩萨庙。

分化的小型社区建立自己的庙宇现象在福建江口平原也存在。据郑振满研究，江口平原的每个村落，都有全村共同信奉的村庙，在这些村庙中，大多同时供奉着各种不同等级的神祇。每个村落分为不同的角落，每个角落都有自己的角落神。一般来说，主祀神的诞辰庆典仪式，由村庙董事或头人、福首统一组织，其有关费用由全体村民共同承担，角落神诞辰的庆典仪式，由角落内分摊。[32]这些角落实际上就是村落内部分化出来的小型社区，每个小型社区都有自己的庙宇。

六、土地庙与城隍庙在社区发展中的整合功能

村落内部空间的小社区分化以及这些小型社区间的关系，直接影响村落社区的空间发展形态。齐美尔发现，“一个社会的形态与某一特定的土地面积融合在一起，或者可以说休戚与共，它在同样程度上具有唯一性或者排他性特征”，[33]空间不仅具有分割性，也有排他性特征。宏观的包括诸如国家间冲突，城乡间、地域间的矛盾等，微观的表现在村庄内部，则以宗族、地缘等关系组织起来地缘性小型社区，彼此冲突导致村庄内部小社区的分裂。在隆尧县，前辛庄、后辛庄的裂变就是典型的宗族矛盾引起的裂变。据前辛庄韩氏族谱记载，明永乐二年，沈、韩二姓由山西洪桐县迁此，遂以二姓命名为“沈韩新庄”。后因二姓村民不睦，分为南北二村，南曰“韩家新庄”，北曰“沈家新庄”。1947年，经县政府批准，南为前辛庄，北为后辛庄。[34]两个村庄现在相距约300米，从名称上可以发现，裂变后的韩家辛庄与沈家辛庄分别以韩姓与沈姓为主，说明村落的发展过程中，地缘与血缘是相结合的。

由地缘集团造成的竞争导致村落裂变的例子可见于雄县的北涞村、南涞村。据地名志载，南涞村、北涞村本为一村，因涞河穿村而过，将原来的村落分为两个地缘集团——南排、北排，民国三年因两排纠纷，分为两村。[35]该村的裂变发生在民国初年，地名志所述应该是可靠的，从该村的例子可以发现，地缘集团的竞争也是导致村落裂变的主要原因，或者说宗族、地缘竞争有时加速了村落裂变的进程，在村落裂变的过程中往往起着催化剂的作用。

而在另外一村庄——新河县九柳宿村，则是由身份认同形成的两个地缘性社区造成的分裂。据村图文字载 "惟张王李姓自称冀县人民，希图少纳差役，光绪三十三年，武生许永盛控诉后，经判决张王李三姓岁摊差钱三十余吊，至于村中公款等事，该归新河人民管理，伊等不得过问，遂成定案。"[36]新河民和冀县民因为徭役而对簿公堂，尽管新河民最后赢得了官司，但是也不能改变两个集团间的冲突，官司以后，冀县民被限定不能参与村中事务，整个村落变成了可以参加村庄公共事务的新河民与排除在村庄公共事务之外的冀县民两个集团。而且由于冀县民与新河民基本集中居住，这样就由户籍身份的不同在村落内部形成了两个竞争激烈的小型社区，从该村有两个土地庙的情形来看，该村已然是两个独立村落。

导致小社区分化村庄裂变的原因是多方面的，有来自外部的因素，如由灾害引起的灾害型裂变与行政干预引起的行政型裂变；也有来自村落内部的因素，如村庄过于分散引起的结构型裂变以及血缘、地缘团体矛盾引起的冲突性裂变等。[37]裂变对原来村庄的空间影响巨大，一方面经过裂变后，村庄的空间规模缩小，另一方面，经过几次裂变后，村庄的结构变得更加紧密，这是我们看到华北很多集居型村落形成的重要原因之一。分裂出去的部分以建立自己的土地庙为标志。

当然，不是所有小社区分化的村落都会发生裂变，在华北可以发现许多没有发生过裂变的巨型村落。以新河县辛章村为例，辛章村是嘉靖《新河县志》记载的33村之一，明代这里有辛章集，到康熙年间因村四周筑堡，故又叫辛章堡。后来村堡毁坏，更村名为辛章村。[38]由于村落的历史较长，该村到民国十四年达到383户，1773口，东西跨度189步，南北跨度126步，无论是居民集居的密度还是人口规模相当于中等集镇。村落内部的社会结构也比较复杂，较大的宗族就有8姓，所以在众多的庙宇复合型村落中，它的庙宇系统也最复杂，有5座菩萨庙、3座关帝庙、2座土地庙。

根据辛章村复合型庙宇系统可以判断，该村内部曾经发生过小社区分化，却没有发生裂变，这其中与曾经在村落四周筑堡有关，堡的存在强化了村庄内部的关系。值得注意的是，该村有两座土地庙，分别位于村落的最东部与最西部，土地是村落之神，是村落形成的标志，似乎表明这里曾经出现裂变的趋势，只是受到村堡的约束才没有裂变。类似辛章村历史悠久、规模较大、内部也发生过小社区分化的村庄还有很多，但都没有裂变。从一些村庄多个土地庙情形看，表明土地庙作为村落之神，随着村落的发展与内部分化，已经不能统摄整个村落，需要重新建立神格高于土地庙并且能够统摄整个聚落的中心神庙，这可能就是一些村落修有城隍庙的主要原因。当然，这些村落并不一定都要修建城隍庙，民国《阳原县志》记载的"土地庙各村皆有，惟不若五道之多，且多附于大庙"[39]，也许能给我们启示。神格较高的大庙的出现可能与村庄再度整合有关，这些大庙可能就是村城隍，也可以是神格较高的其他神祇的庙宇。

七、余论

前文的分析可以发现，明清华北村落社区中复杂的庙宇体系，其发展与结构有其内在的逻辑，它是村落社区空间演变的外在反映。一般来说，一个成熟的村落社区其空间可以划分为：村落空间——小社区空间（街团）体系，而庙宇作为不同空间的表征，则相应形成了土地庙——街庙或角落庙体系。土地庙的祭祀圈是整个村落，街庙或角落庙的祭祀圈则仅限于某个街团或角落，庙宇与空间形成了一种对应的关系。

从村落社区空间的演变过程来看，社区经过了独立成村的初步整合到内部空间的裂变分化，再到以村城隍庙为代表的村落空间再度整合的过程，而庙宇则从早期零星聚落的无庙时期逐渐发展成为"复合型庙宇"体系。在众多庙宇中，土地庙与城隍对村落社区而言具有特别的意义，作为一定空间的表征，土地与城隍在村落社区建构的不同进程、不同阶段整合了社区，土地庙是村落形成的起点，村城隍则是村落发展的终点。按照刘易斯的观点，"农业村庄是城市的原形，城市产生前有村庄，城

市消亡后还有村庄”，“在差别不大村庄或村镇群中，个别有特殊优势的地方成功地吸引了大量居民，发展成为中心城市”，[40]那么在传统时期，很多城镇实际上都是在村庄的基础上发展而来，村庄是城镇的“母体”。因此，如果我们将村城隍、镇城隍放在农村社区城镇化的进程中进行考察可以发现，华北地区的村城隍与江南地区镇城隍具有相同的功能，不同的只是经过村城隍整合后的大型聚落仍称为“村”，而江南的聚落称为“镇”而已。

＊本文是上海哲学社会科学基金项目“从保甲到乡镇：近代以来县下基层政权建设研究”的阶段成果，项目编号 2011BLS002；受上海市重点学科建设项目资助（B501）。

①滨岛敦俊 《明清江南城隍考——商品经济的发达与农民信仰》，《中国社会经济史研究》，1991 年第 1 期。

②李景汉 《定县社会调查》，上海书店，1933 年，第 418 页。

③道光《直隶定州志》卷六《地理·乡约》，道光三十年（1850）刻本。

④冈田谦 《台湾北部村落に於ける祭祀圈》，《民族学研究》四（1） 1—22，1938 年。

⑤许嘉明 《彰化平原福佬客的地域组织》，台北《中央研究院民族学研究所集刊》第 36 期，1975 年。

⑥⑨林美容 《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》，台北《中央研究院民族学研究所集刊》第 62 期，1987 年。

⑦陈春声 《信仰空间与社区历史的演变——以樟林的神庙系统为例》，《清史研究》，1992 年第 3 期。郑振满 《神庙祭典与社区发展模式——莆田江口平原的例证》，《史林》，1994 年第 4 期。

⑧石田浩 《解放前华北乡村社会之特征：特别是关于村与庙之间的关系》，《关西大学经济论集》，1982 年第 32 卷第 2—3 期。黄忠怀 《庙宇与华北村落社区的发展》，《历史地理》，2006 年第 21 辑。

⑩⑱㉝齐美尔，《社会学：关于社会化形式的研究》，华夏出版社，2002 年，第 459—466 页，第 472 页，第 462 页。

⑪ Lefebvre H. *The Production of Space* [M]. Cambridge，MA：Blackwell，1991. p. 345-366.

⑫杨庆堃 《中国社会中的宗教》，范丽珠等译，上海人民出版社，2007 年，第 86 页。

⑬黄忠怀 《庙宇与明清华北村落社区的发展》，《历史地理》，第 21 辑。

⑭林耀华 《义序的宗族研究》，三联书店，2000 年，第 1 页。

⑮义序各姓氏的户数统计大约是 1932—1934 年间的。

⑯于环珍村于氏家谱，引自河北省盐山县地名领导小组 《盐山县地名资料汇编》，1982 年 8 月。

⑰李振环、李振宇村李氏家谱，引见河北省盐山县地名领导小组 《盐山县地名资料汇编》，1982 年 8 月。

⑲黄忠怀 《从聚落到村落：明清华北平原新兴村落的生长过程》，《河北学刊》，2005 年 1 期。

⑳同源村落是指从同一个村落中分化出来的村落，一般以姓氏或方位相区分。

㉑㉔同治《栾城县志》卷二《村镇》，同治十一年（1872）刻本。

㉒㉓ Sidney D. Gumble：*North China Village's Social Political and Economica Activities Before* 1933. University of California Press，1963，p. 12，p. 37.

㉕杜赞奇 《文化、权力与国家——1900——1942 年的华北农村》，江苏人民出版社，1996 年，第 92 页。

㉖杨懋春 《近代中国农村社会之演变》，转引见丛翰香《近代冀鲁豫乡村》，中国社会科学出版社 1995 年，第 71 页。

㉗引见林美容《村庄史与乡土史——人类学者看地方》第五章《聚落的指标——土地公庙：以草屯镇为例》，第 110 页。

㉘刘枝万 《清代台湾之寺庙》，《台北文献》四：101—120，五：45—110，六：48—66，1963 年。

㉙㉛明恩溥 《中国乡村生活》，午晴、唐军译，时事出版社，1998 年，第 133 页。

㉚乾隆《安肃县志》卷二《建置志·坛庙》，乾隆四十三年（1778）刻本。

㉜郑振满 《神庙祭典与社区发展模式——莆田江口平原的例证》，《史林》1994 年第 4 期。

㉞前辛庄韩氏族谱，引见隆尧县地名办公室 《隆尧县地名志》（内部刊物），1983 年 7 月。

㉟河北省雄县地名志办公室 《雄县地名资料汇编》（内部刊物），1983 年 11 月。

㊱民国《新河县志》地方考之三《九柳树村图》，民国十八年（1929）铅印本。

㊲关于村落裂变的类型，详可参见黄忠怀 《明清华北平原村落的裂变分化与密集化》，《清史研究》，2005 年第 3 期。

㊳光绪元年的《新河县志》仍称辛章堡，可见称辛章村可能是民国以后的事情。

㊴民国《阳原县志》，地理，第十，民国二十四年（1935）年。

㊵刘易斯·芒福德 《城市发展史——起源、演变和前景》，宋俊岭、倪文彦译，中国建筑工业出版社，2005 年，第 12 页、132 页。